

# ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

## A SEGUNDA NAVEGAÇÃO<sup>1</sup> Um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

Izabela Bocayuva  
Departamento de Filosofia - UERJ

---

RESUMO: Mito e logos não se opõem na obra de Platão. Ambos colaboram na elaboração de sua ontologia. Através de uma análise do uso do mito em alguns diálogos (*Fédon*, *A República*, *Fedro*, *Ménon*) veremos o quanto não se pode prescindir dele para tratar da dimensão noética, tipicamente filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Mito; *Logos*; Mito em Platão.

ABSTRACT: Myth and logos do not oppose in Plato's Work. Both of them collaborate in the making of his ontology. With the analysis of the use of the myth in some dialogues (*Phaedo*, *The Republic*, *Phaedrus*, *Meno*) we'll see how we cannot set aside the myth when the case is to deal with the noetic dimension, a philosophical characteristic.

KEY-WORDS: Myth; Logos; Myth in Plato.

---

Tudo, aliás é a ponta de um mistério.  
(...) Quando nada acontece, há um  
milagre que não estamos vendo.  
(O Espelho – Guimarães Rosa)

Em Platão não há uma cisão tão definitiva entre *logos* e *mythos*.

Na famosa passagem do *Fédon* em que está em jogo a “segunda navegação<sup>2</sup>”, ou seja, o acesso propriamente filosófico à compreensão da causa primeira de todas as coisas, vemos o pensador considerar explicitamente o *logos* como *eikon* (99 e), como imagem, isto é, a partir de uma marca normalmente caracterizadora do mito. É inegável que em outros momentos da obra platônica o *logos* é colocado à parte do *mythos*. No mesmo diálogo *Fédon* isso acontece, não sem ambiguidade, pois, se por um lado vemos Sócrates mandar dizer ao poeta Eueno que

---

<sup>1</sup> Conferência apresentada no âmbito do acordo de cooperação Capes/Cofecub “AS ORIGENS DA LINGUAGEM FILOSÓFICA: Estratégias retóricas e poéticas da sabedoria antiga.”

<sup>2</sup> Quando o vento não sopra e a navegação está em aporia, segue-se a segunda navegação. Todos põem mãos a obra com os remos e fazem o barco movimentar-se apesar da calmaria.

Bocayuva, Izabela

A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

não estava com ele competindo ao ter musicado poemas na prisão, dado que, como ele mesmo afirma, ao poeta é próprio lidar com *mythos* e ao filósofo, com *logos* (61 b)<sup>3</sup>, por outro lado, um pouco antes dessa consideração, vemos Sócrates “como se fosse Esopo” criar um pequeno mito, o da luta entre dois contrários (60 c). Além disso, ao longo de sua obra, Platão faz Sócrates poetar várias outras vezes, umas, recontando mitos já conhecidos, outras, inventando mitos de enorme complexidade.

A tessitura discursiva de uma obra capital de Platão, *A República*, é nomeada, por ele mesmo: *mythologein* (501 e), verbo intraduzível que nos fala de uma articulação entre *mythos* e *logos*. Não seria exagero dizer que é preciso reler Platão desconfiando de nossa certeza com relação ao que ali é *logos* ou mito. Só para dar um exemplo, normalmente, além do mito de Eros e daquele narrado por Aristófanes, apenas se considera como mito em *O Banquete* aquela parte da fala de Diotima em que é precisamente considerada a experiência iniciática filosófica na qual o Belo em si é alcançado. No entanto, arriscamos dizer que a partir do momento em que a sacerdotisa é introduzida, toda a fala de Sócrates é de certa forma mito. Não há a mínima necessidade de que Diotima seja uma mulher que existiu de fato historicamente. A tão contundente reivindicação de verdade, da parte de Sócrates, para o seu discurso sobre o Amor no *Banquete* não contradiz o que procuramos afirmar. Antes, nos obriga a reconhecer o quanto, para Platão, *mythos* e *logos* encontram-se na mesma altura maximamente elevada, exercendo igualmente o poder da verdade (*aletheuein*), tão importante para o olhar filosófico acerca da realidade, muito embora cada uma dessas expressões discursivas obedeça a certas regras específicas.

Em *A República* vemos Platão mostrar que o filósofo reconhece – tal como já havia feito Hesíodo<sup>4</sup> – o quanto a verdade do mito não prescinde, em certo sentido, do falso (376 e-377 a). É que a poesia não tem qualquer compromisso com a correspondência ao fato e, nesse sentido, ela é *pseudes*, falsa. No começo do diálogo *Fedro*, Sócrates assume que sua relação com o mito é bem a de deixá-lo inteiramente à margem das tentativas, então correntes naquela época, de fazê-lo corresponder a uma situação histórica concreta que o explicasse. Para o filósofo, a verdade do mito não é a da correspondência. Mas, a verdade que mais importa à filosofia, à medida que esta lida com o *logos*, também nada tem a ver meramente com a correspondência. Concordamos com Heidegger que em Platão emerge a explicitação de uma

---

<sup>3</sup> Em *A República* ele afirma algo semelhante quando diz que aos filósofos não cabe criar mitos, mas apenas legislar a seu respeito. (379 a)

<sup>4</sup> Cf. *Teogonia*: “Pastores Agrestes, vis infâmias e ventres só, / sabemos muitas mentiras dizer simeis aos fatos / e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações (*aléthea*). (versos 26-28)

Bocayuva, Izabela

A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

compreensão de verdade nesse sentido, mas já não poderíamos dizer que esse pensador decida-se por ela. Antes, muito pelo contrário, seu pensamento é marcado justamente pela necessidade de superar a verdade entendida nessa direção. Quando, no livro VII de *A República*, Platão fala de correção do olhar em relação à verdade e ao verdadeiro, está procurando indicar uma tal superação em relação à tendência rasteira de entendimento da verdade como adequação, presente, por exemplo, nos que procuram entender o mito a partir de referenciais empíricos.

A famosa crítica de Platão à poesia precisa ser entendida também nessa direção. O problema desse pensador não é com os poetas, pelo menos não com Homero, Píndaro, Hesíodo, Simônides, os grandes educadores da Grécia, nem mesmo com Sófocles, citado exemplarmente no começo de *A República*. Não fosse assim, Sócrates não teria, ao final desse mesmo diálogo, pedido a Glaucon para não ir aos poetas participá-los de sua crítica à poesia (595 b). O problema de Platão está, isso sim, na recepção da poesia por parte do cidadão comum que já não estaria à altura da verdade do *mythos*, bem como há problema também com a realização de uma poesia que já não estaria à altura da verdade simplesmente autêntica. Talvez seja esse o caso justamente de Agatão em *O Banquete*, o poeta trágico que acabara de vencer o concurso de poesia, mas que não acompanha o filósofo que reivindica para seu discurso tão só a “característica” de ser, dentre todas as outras, a fala *verdadeira* acerca do Amor. Em *O Banquete* Platão faz o filósofo assumir que antes de ter encontrado a sacerdotisa Diotima, pensava acerca do Amor precisamente como o poeta Agatão. Seu encontro com a sacerdotisa faz com que ele mude de nível. Quer dizer que a sacralidade é o que promove a diferença entre a filosofia e a *maior* poesia *daquela* época, mas não entre a filosofia e a vigorosa poesia mais antiga a partir da qual se instaurou nada mais nada menos do que a cultura/civilização grega desde os primórdios.

No diálogo *Ménon*, fica evidente que o problema de Platão não é com a poesia de outrora. Ali, ele faz Sócrates associar a *anamnesis* ou a compreensão de que todo conhecimento é recordação das Ideias à sabedoria de sacerdotes e de poetas como Píndaro (81 b-c). *Anamnesis* não é um episódio entre outros da reflexão platônica. Trata-se do âmago de sua ontologia, cercada de *mythoi* por todos os lados. Pois o que seria da recordação das *ideai*, o que seria do conhecimento que naturalmente associamos ao *logos*, se as almas não “tivessem contemplado” (“visto através do *nous*” = “visto através da inteligência”) as Ideias “antes do nascimento” tal como Platão descreve no famoso mito central do *Fedro* (245 c-257 b)? E não é só isso. A própria noção de Ideia não nasce sem uma dependência do mito, pois

Bocayuva, Izabela

A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

trata-se do que se assemelha ao invisível, apenas acessível noeticamente (através do *nous*) como veremos mais adiante. Ora, costumamos “saber” que conhecimento, no pensamento platônico é fruto de um desdobramento do *logos*. Vemos agora que tudo isso está muito mais ligado ao mito do que habitualmente supomos.

Retomemos o importante passo da “segunda navegação” no Fédon, onde o *logos*, à diferença do *ergon*, é encarado como *eikon*, imagem. A passagem diz o seguinte:

Desencorajado como eu estava de examinar a totalidade dos entes (*ta onta*), me dei conta de ser preciso a precaução de não sofrer o que sofrem os que se deixam investigar e examinar um eclipse do sol (*theorountes*), pois algumas pessoas destroem os olhos se não examinam a imagem (*eikona*) dele na superfície da água ou em algo semelhante. Eu pensei (*dienoethen*) isso e temi que minha alma viesse a ficar completamente cega olhando as coisas (*ta pragmata*) com os olhos e tentasse atingi-los (*haptesthai*) através de cada um dos meus sentidos. Achei que devia refugiar-me nos *logoi* (*logos* no plural) e examinar neles a verdade (*ten aletheian*) dos entes (*ton onton*). Talvez esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que o exame dos entes (*ta onta*) através dos *logoi* – que é uma observação por imagens (*eikosi/eikon* no plural dativo) – seja melhor do que o exame através das realizações em concreto (*ergois/ergon* no dativo plural). Entretanto me enlaço sempre nessa direção. (99d-e) (...) Tentarei mostrar a espécie (*to eidos*) de causa que forjei (*pepragmateumai*). Volto àquilo de célebre e por onde começo: suponho haver um belo em si e por si e um bom e um grande, e do mesmo modo tudo mais (*panta*). (100 b) (...) Para mim é o mais evidente: quando além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele, apenas por isso e por nenhuma outra causa. (100 c) (...) afirmo apenas que tudo o que é belo é belo em virtude do belo em si (*to kalo ta kala [gígnetai] kala*) (100e).

Platão assume, não sem reservas, que a famosa noção de Ideia enquanto princípio e causa de tudo quanto há só pode lhe advir através do *logos* entendido nesta passagem como sendo imagem. Ele reconhece a importância do relacionamento com o concretamente realizado, com as realizações factuais (*ergon*). Seria o relacionamento com o que nos aparece imediatamente em nossas experiências meramente positivas com o real. Digamos que seja o nível de consideração da *pistis* e da *doxa*, um nível de apreensão da realidade que se realiza apenas a partir do particular e múltiplo. Mas, sabe que precisa discernir o nível próprio à investigação filosófica para o qual aquele relacionamento é inessencial já que a observação direta do concretamente realizado impede de ver a verdade buscada filosoficamente, isto é, impede de ver uma certa causa muito específica segundo a qual o bom e o conveniente já alcançaram todas as coisas (99c). Platão mostra Sócrates recusando a argumentação de Anaxágoras acerca do *nous*, segundo a qual este é o princípio de todas as coisas precisamente por ela não alcançar dizer como o *nous* de fato atua. Para Sócrates o *nous* tem a ver com o

Bocayuva, Izabela

A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

bem em toda e qualquer realização. Segundo Platão, para o filósofo – Sócrates – o *nous* é a força maleável que sempre acompanha o melhor no que quer que seja.” O olhar que vê *apenas* a partir do concretamente realizado *só* entende algo assim como princípio enquanto o mecânica- e materialmente anterior, sem qualquer consideração para a participação do bem nesse processo. Não é à toa que em *A República* o que decide sobre quem é filósofo é justamente a *héxis* do Bem, uma disposição superior até mesmo às *idéai*, disposição essa doadora de ser e verdade às Idéias.

É preciso muita atenção para o que Platão chama imagem precisamente na passagem citada acima. Normalmente se entende que ele considera a imagem algo “inferior”. Platão fala de fato nesses termos, por exemplo, numa passagem também do diálogo *Fédon* em que a questão tratada é a da *anamnesis* onde vemos ele apresentar o caso da imagem (retrato) de Símas em relação ao próprio Símas (73e). Em *A República*, a crítica à pintura do pintor no livro X não é diferente. Mas aqui a situação é bem outra. A necessidade de se buscar um reflexo para a visualização da causa ou princípio de todas as coisas deriva da natureza da coisa buscada. Na mitologia grega é conhecido que um mortal não pode suportar o brilho da presença de um deus. Não é nada à toa que tenha sido uma sacerdotisa a guiar os passos de Sócrates pelas sendas do Amor em *O Banquete* e que ela o tenha feito ver, então, – certamente não através dos olhos físicos – o Belo em si mesmo. O caso no *Fédon*, quando se trata da busca da causa, é um pouco diferente porque o *logos*, enquanto imagem, está num nível “sempre atrasado” em relação ao da experiência do Belo no *Banquete* a qual aponta justamente para uma *determinada* (acessível) não-imagem diante da qual já não se pronuncia nenhuma palavra, ou, melhor ainda, há sim um certo pronunciamento, mas a partir de uma experiência negativa. É como se cada palavra marcada pelo “não” e “negatividade em geral” e que nos remete ao Belo em si resguardasse nela o nada em concreto da não-imagem. De qualquer forma, o *logos* é inevitável como único meio através do qual é possível aceder ao que, embora determinado (acessível) é invisível, ou seja, é não-imagem. O *logos* é inevitável neste momento, de um resguardo de tal Belo acessível só ao pensamento e aos efetivamente pensantes, aqueles em que o sangue está correndo nas veias. Toda vez em que é necessário falar acerca disso, resguardando o mistério aí contido, Platão poetiza, faz mito. O *aletheuein*, dizer a verdade, na obra de Platão está em todas as partes, mas se intensifica quando ele poetiza. O *logos* enquanto imagem na passagem citada acima e o *mythos* expresso no *Banquete*, acerca da visualização do Belo, são modalidades de imagem, e precisam sê-lo, à medida que são modos de assinalar o que *não pode* corresponder a nada, a nada que seja

Bocayuva, Izabela

A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

meramente visível através dos olhos físicos. A passagem a que tanto nos referimos no *Banquete* acerca da contemplação, por parte do filósofo, do Belo em si é a que se segue.

Repare o grifo nas palavras negativas em jogo:

primeiramente sempre sendo, *sem* nascer *nem* perecer, *sem* crescer *nem* decrescer, e depois não de um jeito belo e de outro feio, *nem* ora sim, ora não, *nem* relativamente a isso belo e àquilo *feio*, *nem* aqui belo, ali feio, como se a uns fosse belo e a outros *feio*; *nem* por outro lado aparecer-lhes-á o belo como um rosto ou mãos, *nem* como nada do que o corpo participa, *nem* como algum *logos* ou alguma ciência, *nem* certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em ser vivo na terra ou no céu, ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo o mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo o mais que é belo, *em nada* ele fica maior ou menor, *nem* nada sofre. (211a-b) (...) Que pensamos, então que aconteceria se a alguém ocorresse contemplar (*idein*) o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes humanas, de cores e outras muitas vaidades mortais, mas o próprio divino Belo pudesse ele em sua uniformidade contemplar (*katidein*)? Porventura pensas que é vida vã a de um homem a olhar aquilo naquela direção, através do que deve, quando o contempla (*theomenon*) e com ele convive? Ou não consideras que somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á fazer brotar não simulacros (*eidola*) de virtude, porque não é simulacro que estará alcançando, mas verdadeiras (*alethe*) virtudes, porque é o verdadeiro (*alethous*) que está alcançando? (211e-212a)

A descrição da experiência de um tal Belo em si, é quase o que se encontra concentrado na imagem: *to kalo ta kala kala*, mas que em relação a esta última, se desprende e eleva ainda mais.

Pelo belo as coisas belas são belas. Para o homem comum uma tal expressão não passa de um truísmo: o que seria mais óbvio do que as coisas belas serem belas por causa do belo, isto é, porque são belas? E imediatamente depois de admitir tamanha obviedade, parte para disputas sobre o que é mais belo, por exemplo, para um, mas não para outro.

O *logos/eikon* com o qual acabamos de nos encontrar no *Fédon* à medida que acompanhávamos (ou não?) o filósofo em seu caminho mais próprio de investigação acerca da *physis*, somente fala realmente para aquele que se puser à sua altura. É importantíssimo atinar para que de nada adianta repetir meramente a expressão: “Pelo belo as coisas belas são belas”, sem efetivamente perceber nela tudo o que a sacerdotisa ensina no *Banquete*. Pois tal expressão discursiva serve exatamente de anteparo para que se possa “ver”, através dele, o “invisível”. Esse tipo de discursividade imagética, ao mesmo tempo que fala, cala, ao mesmo tempo que mostra, esconde. Todo o pensamento de Platão é marcado por essa “obscuridade” *mistérica*, muito embora não se costume perceber nada disso à medida que se o interpreta

Bocayuva, Izabela

A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

sistematicamente, esquematicamente. É bom sempre nos lembrarmos do comentário feito por Platão na *Carta Sétima*: “A filosofia não se escreve” já que o que se dá à percepção pura e exclusivamente noética (através do *nous*), unicamente ao filósofo, não é passível de ser escrito e/ou propriamente pronunciado. Trata-se, portanto, do que pode ser, no máximo, apenas indicado nas “entrelinhas”. É que tudo que a filosofia é capaz de pronunciar/escrever, resguarda sempre o *jamaís* pronunciável/*jamaís* sujeito a ser escrito, sendo o impronunciável o que há de mais importante. Ressoa nesse momento o fragmento 54 de Heráclito que diz: a harmonia invisível é mais forte que a visível.

Do mesmíssimo modo precisa ser o nosso comportamento em relação ao *mythos* enquanto *eikon*, que surge frequentemente na obra platônica. De modo algum estamos autorizados a dizer que o mito no pensamento platônico é mero facilitador. A dimensão noética que é a mais elevada atividade do pensamento precisa estar operando plenamente para a efetiva compreensão do mito que Platão cria ou recria. Com efeito, uma tal compreensão não acontece devidamente enquanto apenas apreendemos a imagem apresentada no mito como uma mera imagem visual, ou a partir de uma interpretação que alcança apenas o imediatamente descrito. Compreender um mito deste modo é compreendê-lo infantilmente, pois se alguém diz que o bicho papão existe, é quase certo que a criança imediatamente fica com medo dele.

Platão se preocupava muito com essa interpretação do mito como história da carochinha. Nos livros II e III da *República*, sua primeira mostra de preocupação neste sentido apresenta uma censura quanto aos mitos contados às crianças. E criança aqui pode ser igualmente o adulto à medida que este interprete um mito – como uma criança – literalmente. À título de exemplo, vamos a um momento em que Platão cita criticamente a *Odisséia*. A passagem considerada apresenta o encontro entre Ulisses e o fantasma de Aquiles no *Hades* e este último diz àquele que preferia ser um escravo na gleba de um qualquer do que ser, eventualmente, um rei no *Hades*. Platão teme que essa fala produza o efeito de uma autorização à covardia. Pois se até um herói tão imenso se arrepende de sua valentia... Essa interpretação tão comum e imediata quanto precipitada não tem a calma de tentar compreender a profundidade radical que está contida na fala de Aquiles. Na verdade, Aquiles quando encontra Ulisses não pronuncia desejo de ser escravo no mundo dos vivos como parece ser o caso. Nenhum fantasma no *Hades* pode desejar coisa alguma. Nem desejar, nem ser desejado. Nem agir, nem sofrer qualquer ação. É precisamente isso que Aquiles está comentando com Ulisses. Quando ele diz que preferia não ter morrido, ele apenas está

Bocayuva, Izabela

A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

comentando que a ação é muito ou senão o mais desejável! Não há qualquer incoerência em um Herói conhecer que é melhor a ação do que a inação<sup>5</sup>.

O *mythos eikon* “torna visível” gradativamente, sempre apenas até a altura em que pode dar-se um relacionamento sanguíneo, verdadeiro, real, com o acontecimento vigoroso que é a vida, o sendo, o ente. Mitos platônicos como o mito sobre o mundo verdadeiro do final do *Fédon* (mais uma vez o *Fédon!*), o mito de Er do final da República e o mito da natureza da alma no *Fedro*, mas também o já citado mito do *Banquete* ao qual nos referimos acima, todos eles estão tratando de níveis graduais de relacionamento com o invisível a partir dos quais esse invisível mesmo se torna ora mais ora menos visível, apesar de permanecer invisível. Uma perplexidade! Tornar visível e manter invisível ao mesmo tempo.

Costuma-se apreender Platão como se ele fosse um teórico pretensamente só racional, nos moldes de muitos em nossos dias. No entanto, a obra de Platão não é nenhuma mera teoria. Como um todo, enquanto discurso que lida com a totalidade do real (o invisível inclusive!), ela consiste no momento preciso em que a linguagem irrompe do silêncio admirado e perplexo diante do irremediável e imenso acontecimento da realidade, obedecendo, correspondendo à necessidade de cuidar das palavras e gestos que nascem a partir de uma tal experiência. O produto de uma tal correspondência é, no pensamento de Platão, o entrecruzamento, no mesmo nível (noético), de *logos* e *mythos*.

Os diálogos platônicos emergem a partir do silêncio, dando cor ao real à medida que muitos níveis de apreensão da realidade são articulados. O mito é crucial nesse processo articulador. Ele exige de nós aquela mesma altura noética de pensamento desde a qual o filósofo filosofa. Na *Carta Sétima* quando está comentando que a filosofia não pode ser escrita, Platão nos fala deste nível como sendo aquele que necessariamente implica um salto para além de toda a discursividade. Ele diz:

Para cada ser há três elementos que nos permitem conhecê-lo; o quarto é o próprio conhecimento, vindo a ser o quinto a coisa conhecida e que verdadeiramente existe. O primeiro é o nome (*onoma*); o segundo, a definição (*logos*); o terceiro o simulacro (*eidolon*). Para melhor compreensão do que acabo de expor, tomai de um exemplo e depois o aplicai aos demais casos. Há o que se chama círculo, cujo nome é precisamente o que acabamos de pronunciar. Vem a seguir o *logos* composto de nomes e verbos: o que tem sempre a mesma distância entre as extremidades e o centro; tal é o *logos* do que denominamos redondo, circunferência, círculo. Em terceiro lugar vem a forma que se desenha e apaga, ou que se fabrica no torno e pode ser

---

<sup>5</sup> Num outro contexto bem diferente da mesma República, a mesma fala de Aquiles é admitida. Trata-se de uma passagem no famoso mito da caverna em que aquele que, tendo saído da caverna e contemplado o sol, preferiria servir na gleba de um qualquer a retornar à sua condição anterior de prisioneiro iludido. (516 d)



Bocayuva, Izabela

A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

destruído, enquanto o círculo em si mesmo, a que tudo isso se refere, nada sofre por ser de todo em todo diferente. O quarto é a ciência (*episteme*), a inteligência (*nous*), a opinião verdadeira (*alethes doxa*), em torno disso que é, que devemos englobar numa só classe e que não reside nem nos sons proferidos nem nas figuras corpóreas, porém nas almas, o que torna manifesto que ele é de natureza diferente da do círculo em si mesmo e dos três modos indicados. De todos esses elementos, o que mais se aproxima do quinto é a inteligência (*nous*), por afinidade e semelhança; os demais estão muito afastados. (342a-d) (...) *Se não apreendermos, de um jeito ou de outro esses quatro elementos, jamais alcançaremos perfeitamente a ciência do quinto.* (grifo nosso) Acrescentemos que esses elementos pretendiam exprimir, com a debilidade irremediável dos *logoi*, não apenas as qualidades do ser, como também o que cada ente é. Por isso mesmo, *nenhuma pessoa de senso* (grifo nosso) confiará seus pensamentos a tal veículo, principalmente se este for sem desdobramento (*ametakineton*), como é o caso dos caracteres escritos. (342e)

Justamente é no entretenimento com aqueles quatro níveis de apreensão da realidade que pode subitamente “emergir para algo muito parecido com o *nous*” o quinto “elemento”: “que não reside nem nos sons proferidos, nem nas figuras materiais, porém nas almas”.

Platão faz questão de dizer que uma pessoa com senso jamais registraria a filosofia. Ele não está falando contra a realidade de ele mesmo ter escrito diálogos, mas está, com isso, indicando que a filosofia não é a literalidade de um conjunto de noções ou mais ou menos desenvolvidas dialeticamente. É preciso entendermos filosofia muito mais pelo modo de ser da personagem Sócrates: uma sumidade pensante e que simplesmente vive com toda simplicidade, quase sempre descalço. Não é o que fala Sócrates o mais importante, mas *como* ele fala o que fala. Isto já não se escreve, mas exige experiência vital, intransferível por via da leitura.

No fim do diálogo *Fédon*, Sócrates, ao comentar como é preciso apreender o mito escatológico que ele acaba de apresentar, também fala de senso/falta de senso (falta de *nous*) (114 d). Exatamente como acontece com o *logos* filosófico, não é possível procurar entender aquele mito literalmente. Ali está em questão uma fala que pretende abarcar “o que nos acontece após a morte”. Platão chega a apresentar até mesmo a geografia do *Hades*. Se tomarmos literalmente tudo isso, supõe-se que Platão está nos dizendo que sabe o que acontece após a morte. Entretanto na *Apologia* é mais do que evidente que Sócrates não sabe e tem consciência de jamais poder saber o que se passa depois da morte. A paisagem do *Hades* no mito do final do *Fédon*, bem como do mito de Er na *República* falam, isso sim, da “paisagem” de nosso relacionamento conosco e com o mundo em que vivemos, mas num nível estruturante, invisível para nós mesmos. Estes mitos e ainda o da natureza da alma que se encontra no *Fedro*, querem alertar para o necessário cuidado em cada gesto e palavra

Bocayuva, Izabela

A Segunda Navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão

proferida. Mas é disso também que a dialética platônica quer tratar, do cuidado no encaminhamento do pensamento.

A preocupação de Platão não era acadêmica. O rigor de ser pensamento reside no vigor afirmativo de um pensamento que se coloca à altura das questões que aborda. O mito não contribui apenas paliativamente para isso, mas ativamente, à medida que, pertencendo ao âmbito mais elevado do pensamento deixa que este permaneça nas alturas.

## BIBLIOGRAFIA

BERNABÉ, A. *Platão e o orfismo*. Brasília: Annablume, 2010.

BRISSON, Luc. *Platon les mots et les mythes*. Paris: Éditions La Découverte, 1994.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel & WRUBLEVSKI, Sérgio. *Os Pensadores Originários*. bilíngue Petrópolis: Vozes, 2005. 2ª ed.

DIXSAUT, M. *Platon et la question de la pensée*. Paris : Vrin, 2000.

FRUTIGER, Perceval. *Les mythes de Platon étude philosophique et littéraire*. Paris : Librairie Félix Alcan, 1930.

GÜRSGEN, D. *Die Rationatität des mythischen*. Berlin : Walter de Gruyter, 2002.

HIRSCH, W. *Platons weg zum mythos*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971

MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe*. 2ª ed. Paris: 2002.

PARTENIE, C. *Plato's Myths*. New York: Cambridge University Press, 2009.

PLATÃO. *Obras completas*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 1977.

\_\_\_\_\_. Coleção Os Pensadores. Trad. José Cavalcante de Souza (*O Banquete*), Jorge Paleikat e João Cruz Costa (*Fédon, Sofista, Político*). São Paulo: Editora Globo, 1972.

\_\_\_\_\_. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATONIS OPERA, 5 Tomus. Oxford: Oxford, 1989.

REINHARDT, K. *Les Myths de Platon*. Trad. Anne-Sophie Reineke. Paris : Gallimard, 2007.

ROSA, Guimarães. *O Espelho* in: *Primeiras Histórias*. Ficção Completa. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. 2º vol.

SANTOS, José Trindade (org.) *Anamnese e saber*. Lisboa: Casa da Moeda, 1999.

STEWART, J. A. *The myths of Plato*. Centaur Press Ltd., 1970.

HESIODO. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

[Recebido em agosto de 2010; aceito em setembro de 2010.]